mer b. Abbâd'ın, nesnelere ait özelliklerin (meânî) sonsuz olduğu görüşüyle Eş'arîler'in sürekli yaratılışa dair fikirlerinin âlemin ezelîliği kanaatine götürmesi bakımından dehriyyenin doktriniyle paralellik taşıdığını belirtmiştir (*a.g.e.*, V, 60, 82). İbnü'l-Cevzî'nin, Nevbahtî'ye ait *el-Ârâʾ ve'd-diyânât* adlı esere dayanarak verdiği basmakalıp bilgiler kendi hamâsî değerlendirmelerinin içinde iyice belirsizleşmektedir. Müellife göre şeytan, bedîhî bir hakikat olan yaratıcının varlığını çok az insana inkâr ettirebilince tabiatı yaratıcı diye telkin etmiş ve neticede dehrîlik doğmuştur. Yunan filozoflarının bir kısmı bu fikirlere kapılmış, bir kısmı da -Aristo gibi- âlemi ezelî bir illetli varlık kabul ederek onlara yaklaşmıştır (*Telbîsü İblîs*, s. 41-45). Ünlü mutasavvıf Abdülkerîm el-Cîlî ise dehrîliği, tapınma duygusunun yanlış bir yönlendirmesi veya Allah'ın herhangi bir tezahüründe takılıp kalması olarak görür. Putperestliğin doğuşundan sonra putlara tapmaktansa tabiatları aslî prensip kabul etmenin daha mantıklı olacağını düşünenlerin (tabîiyyûn) yanı sıra sahip olduğu ilâhî fıtrat yüzünden dehre tapanlar ortaya çıkmıştır. Halbuki Cîlî'ye göre sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk gibi tabiatlara tapanlar gerçekte Allah'ın hayat, ilim, kudret ve irade sıfatlarının oluşlar âlemindeki tezahürlerine tapmaktadırlar. Dehrîler de dehre hüviyeti açısından tapar (*el-İnsânü'l-kâmil*, II, 120-126).

Gazzâlî'nin işaret ettiği ayırıma rağmen natüralistler ve materyalistler, modern düşünür Cemâleddîn-i Efgânî tarafından da aynı kategoride değerlendirilmiştir. Efgânî, *er-Red ʿale'd-dehriyyîn* adlı eserinde "neycirî" (natüralist) olarak andığı dehrîleri Demokritos ve Epikuros materyalizmine dayandırmakta, Ortaçağ İslâm dünyasında Mazdekîler'in ve Bâtınîler'in de neycirî olduğunu söylemektedir. Ona göre gerek kozmolojik materyalizme inanmaları, gerekse mülkiyet ortaklığını benimsemeleri açısından modern komünist, sosyalist ve nihilist akımlar da Mazdekî karakterli dehrîlikle aynı çerçevededir (s. 133, 155-160). Osmanlı Türkiyesi'nde 1789 yılında yayımlanmış bir fermanda Fransız devrimindeki dehrî felsefenin reddedilmesi veya devrimin felsefesinden etkilenen Jön Türkler'in dehrîlikle itham edilmesi, bu terimin İslâm'ın modern çağında daha kapsamlı bir anlamda varlığını devam ettirdiğini göstermektedir (Berkes, s. 316, 351; *EI²* [İng.], II, 97).

BİBLİYOGRAFYA :

Tehânevî, *Keşşâf*, "dehr", "dehriyye" md.leri; *Müsned*, V, 299, 311; Buhârî, "Edeb", 101; Müslim, "Elfâz", 4; Câhiz, *Kitâbü'l-Ḥayevân*, II, 139; IV, 85-90; V, 40-46, 327; Hayyât, *el-İntiṣâr*, s. 11-12, 19-21, 33, 104, 141; Nevbahtî, *Fıraḳu'ş-Şîʿa*, Giriş, s. 23-24; Ebû Hâtim er-Râzî, *Aʿlâmü'n-nübüvve* (nşr. Salâh es-Sâvî — Gulâm Rıza A'vânî), Tahran 1397/1977, s. 14, 20-21, 47-48; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevḥîd*, s. 141-147, 152, 153; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teceddüd), s. 401; Hârizmî, *Mefâtîḥu'l-ʿulûm*, Kahire 1342 → Beyrut, ts. (Dârü'l-Kütübi'l-ilmiyye), s. 25; İhvân-ı Safâ, *Resâʾil*, Beyrut 1376-77/1957, III, 455-460; Bağdâdî, *Uṣûlü'd-dîn*, Beyrut 1981, s. 52-70; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), I, 47-50, 71-73, 86-89, 90-91; V, 60, 82; Cüveynî, *el-İrşâd* (Muhammed), s. 25; Gazzâlî, *Fayṣalü't-tefriḳa*, Dımaşk 1407/1986, s. 46-47; a.mlf., *el-Münḳıẕ mine'ḍ-ḍalâl*, Beyrut 1408/1987, s. 37-41; Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Kahire), III, 512-513; Şehristânî, *el-Milel* (Kîlânî), II, 3-5, 235; İbnü'l-Cevzî, *Telbîsü İblîs*, s. 41-45; Cemâleddîn-i Efgânî, *er-Red ʿale'd-dehriyyîn* (İng. trc. Nikkie R. Keddie — H. Algar, *An Islamic Response to Imperialism* içinde), London 1983, s. 130-174; Abdülkerîm el-Cîlî, *el-İnsânü'l-kâmil*, Kahire 1970, II, 120-126; Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, İstanbul 1978, s. 316, 351; Abdurrahman Bedevî, *Min Târîḫi'l-ilḥâd fi'l-İslâm*, Beyrut 1980, s. 27-54, 71-74, 97-98, 108, 115-131, 153, 186; W. Montgomery Watt, "Dahr", *EI²* (İng.), II, 94-95; I. Goldziher — [A. M. Goichon], "Dahriyya", *a.e.*, II, 95-97.


HAYRANİ ALTINTAŞ

DEHŞET

(الدهشة)

Hakk'ın heybet, azamet ve celâl tecellileriyle ansızın karşılaşan sâlikin şaşırıp kalma halini ifade eden tasavvuf terimi.

Sözlükte "beklenmedik bir durum karşısında şaşırıp kalmak, aklı başından gitmek" anlamına gelen dehşet, tasavvuf terimi olarak genellikle "Allah âşığı sûfînin birden sevgilisinin heybetiyle karşılaşarak aklının başından gitmesi" mânasında kullanılır. Dehşet halindeki sûfî kendisini ağır bir gücün sarstığını hisseder ve bu yüzden ne yaptığını bilmez. Esas itibariyle **heybet*** ve **hayret***le ilgili olan dehşet hali sekr, fenâ, cem', galebe, gaybet, mârifet, hakikat ve tevhid gibi tasavvufî terimlerle açıklanmıştır. Sûfîler umumiyetle dehşeti, tefekkür ve mârifetin sonucunda ulaşılan bir hal şeklinde düşünürler. Bâyezîd-i Bistâmî teemmülü dehşet, mârifeti ise hayret hali olarak kabul eder. Cüneyd-i Bağdâdî'ye göre dehşet tasavvufî hallerin en değerlilerindendir. Çünkü düşünce tevhidin son mertebesinde hayret ve dehşete ulaşır. Şu halde tevhid konusunda aklın ulaşabildiği en son nokta dehşettir. Sehl et-Tüsterî dehşeti mârifetin gayesi olarak görmüştür; yani mârifet mükemmel olunca dehşete düşülür. Kuşeyrî ve üstadı Ebû Ali ed-Dekkāk hakikat makamının dehşet ve mahvı gerektirdiğini, bu sebeple dehşetin hakikatin sonucu olduğunu ifade etmişlerdir. "Vâ dehşetâ" diyerek bu halin ağırlığına işaret eden Ebû Bekir eş-Şiblî de tasavvufu "dehşetli bir ateş" olarak tarif etmiştir.

Dehşete düşen sâlik (medhûş) mecnun ve meczup hükmünde olduğundan dinî mükellefiyetleri yerine getiremez. Ancak bu halinden dolayı kınanmaz ve mâzur görülür. Dinî görevlerin aksatılmasına yol açan dehşet halini sûfîler genellikle sülûkün ârızî bir hali sayar ve bu görevlerin ifasını aksattığı için de bir eksiklik olarak görürler. Hâce Abdullah-ı Herevî dehşet halini, Hz. Yûsuf'un güzelliği karşısında şaşıran ve kendilerini kaybeden kadınların (bk. Yûsuf 12/31) haline benzetmiştir. Hakk'ın lutfuna nâil olan ve O'nun cemâl tecellileriyle karşılaşan sâlikin bundan dolayı şaşırması ve kendini kaybetmesi haline de dehşet denilmiştir.

BİBLİYOGRAFYA :

Serrâc, *el-Lümaʿ*, s. 421; Kuşeyrî, *er-Risâle* (Uludağ), s. 215, 453, 499; Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb* (Uludağ), s. 344, 385; Herevî, *Menâzil*, s. 36; a.mlf., *Ṭabaḳāt*, s. 109; Baklî, *Şerḥ-i Şaṭḥiyyât*, s. 555; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire 1403/1983, II, 77-82; İbnü'l-Hatîb, *Ravżatü't-taʿrîf* (nşr. Abdülkādir Ahmed Atâ), Kahire 1387/1968, s. 665; Ankaravî, *Minhâcü'l-fukarâ*, İstanbul 1286, s. 234; Seyyid Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i ʿUlûm-i ʿAḳlî*, Tahran 1361 hş./1982, s. 266; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1991, s. 133.


SÜLEYMAN ULUDAĞ

DEİZM

Tanrı'nın varlığını ve âlemin ilk sebebi olduğunu kabul etmekle birlikte akla dayalı bir tabii din anlayışı çerçevesinde nübüvveti şüphe ile karşılayan veya inkâr eden felsefî ekolün adı.

Deizm Latince'de "Tanrı" anlamına gelen **deus** kelimesinden türetilmiş olup Grekçe'de yine "Tanrı" anlamındaki **theostan** gelen teizm terimiyle aynı sözlük anlamına sahiptir. Ancak XVI. yüzyıldan itibaren hıristiyan dünyasında başlayan felsefî ve teolojik tartışmalarla birlikte teizm terimi Ortodoks inançları savunan kesim için, deizm ise geleneksel inanç-

lardan sapan düşünürler için kullanılmaya başlanmıştır. Deizm kelimesinin ilk kullanılışlarından birine, Calvinci bir ilâhiyatçı olan Pierre Viret'nin *Instruction chrestienne* (Cenova 1564) adlı eserinde rastlanmaktadır. Viret bu eserinde, kendilerini ateistlerden ayırmak için deist ismini alan bir grup filozof ve edipten bahsetmiş, kimliklerini vermediği bu kişileri, Allah'a ve O'nun âlemi yarattığına inanmakla birlikte Îsâ Mesîh'i ve Hıristiyanlık doktrinlerini inkâr eden ateistler olarak suçlamıştır. Pierre Bayle tarafından hazırlanan *Dictionnaire historique et critique* (1697; İng. trc. 1710) adlı eserin "Viret" maddesinde onun deizmi yorumu vurgulanmış ve terim bu şekilde yaygınlaşma imkânı bulmuştur. Kelimenin az bilinen daha önceki bir kullanımına da Burton'un *Anatomy of Melancholy* (1621) adlı eserinde rastlanmakta, bu eserde ateistlerle aynı kategoride değerlendirilen deistlerden söz edilmektedir.

Öfkeli reddiyelerle önceleri ateizm ile özdeşleştirilen deizmin günümüzde kazandığı anlamı ile tarifi, Dryden'in 1682 tarihli *Religio Laici* adlı şiirine yazdığı sunuş ile Samuel Johnson'un 1755'te neşrettiği *Dictionary*'de görülmektedir. Bu metinlerde deizmin, herhangi bir vahyedilmiş dine bağlı olmaksızın Tanrı'nın varlığını kabul etmek, bununla birlikte O'nun ilim ve irade gibi sıfatlarını reddetmek, böyle bir varlığın âlemde tesirleri gözlenen veya tezahür eden hikmet ve inayetinin bulunmadığına inanmak, âhireti inkâr, hususi bir dine ait -Tanrı'nın varlığı dışındaki- bütün itikad esaslarını reddetmek anlamına geldiği belirtilmiştir.

Deizmin Avrupa'da en çok yaygın olduğu ülke İngiltere idi. İngiliz deizminin babası olarak kabul edilen Cherbury'li Lord Herbert (ö. 1648), Tanrı'ya ve âhiret hayatına inanmakla birlikte kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi kuşkular beslemiş, din adamlığı kurumunu şiddetle eleştirmiş, ayrıca evrensel gerçekleri kavramaya aklın yeteceğini savunmuştur. Onun takipçisi Charles Blount (ö. 1693), bir deist olduğunu açıkça beyan eden ilk düşünürdür ve intihar ettikten sonra yayımlanan *Summary Account of the Deist's Religion* (1693) adlı eseri deist fikirlerin yayılmasında hayli etkili olmuştur. Daha sonra John Toland (ö. 1722) *Christianity Not Mysterious* (1696) ve Matthew Tindal (ö. 1733), "deistlerin mukaddes kitabı" olarak anılan *Christianity as Old as the Creation* (1730) adlı eserinde deist fikirleri açmışlar ve yaygınlaştırmışlardır. Bunlarda ve devamı olan eserlerde vurgulanan ve az çok farklılıklar gösteren çeşitli deist tavırlar arasında, mûcizenin inkârına varan bir aklîleştirme çabasıyla Hıristiyanlığı tabii din anlayışına yaklaştırma, kutsal metinlerin doğruluğu konusunda ciddi endişe ve yoğun eleştiriler, din adamlarının ruhanî otoritesinin reddi, aklın deney öncesi yapısı ile Tanrı fikrine ulaşabileceği, varlığını ispat edebileceği ve kurtuluşu sağlayan ahlâk kaidelerini koyabileceği iddiası en tipik olanlarıdır. Ayrıca "hıristiyan deistler" olarak anılan William Wollaston (ö. 1724), Thomas Woolston (ö. 1731), Thomas Chubb (ö. 1746) ve Thomas Morgan (ö. 1743) gibi kişiler, Hıristiyanlığa inanmakla birlikte aklın da aynı gerçeklere ulaşabileceği, bir tabii din kurabileceği ve nihayet Hıristiyanlık ile akıl arasında hiçbir çatışma olmadığı şeklinde daha ılımlı tezler ileri sürmüşlerdir. Bu yönüyle deist akımı, Hıristiyanlığın akla aykırı ve hurafî olduğu düşünülen unsurlardan arındırılması istikametindeki bir dinî eleştiri hareketi olarak nitelendirilebilir. Bu akım içinden, inancın temelinin tarih boyunca tahrifata uğramış kutsal metinler değil akıl olması gerektiği tezi ortaya atılmış, bu metinleri yorumlama yetkisine sahip din adamları hiyerarşisi reddedilerek aklın herkeste ortak olan evrensel bir ölçü olduğu ve bu ölçü ile gerçek Hıristiyanlığın bulunabileceği iddia edilmiştir.

Kutsal metinleri şaşmaz bir kılavuz olarak gören Newton'un ortaya koyduğu yeni fizik ve onun pekiştirdiği tabiat kanunu fikrinin İngiltere'de deizm lehine sonuçlar doğurduğu söylenemez. Tam tersine yeni fizik Hıristiyanlığı koruyan bir siper olarak düşünülmüş ve deist çevrelerce heyecanla karşılanmıştır. Halbuki aynı durumu Kıta Avrupası, özellikle Fransa için söylemek güçtür. Fransız deistleri içindeki en önemli ve tanınmış sima olan Voltaire, Newton fiziği ve tabiat kanunu fikrini esas alan bir tabii din anlayışını savunmuştur. Evrensel çekim kanunundan hareketle Newton fiziğini mübalağalı mekanist terimlerle yorumlayan Voltaire, Tanrı'nın sürekli yaratıcılığı inancı ile âlemdeki tabii süreklilik fikri çeliştiği için deizme ulaşmıştır. Onda en çok göze çarpan deist özellik, Hıristiyanlığa ait kutsal metin ve dinî yapılanmaları istihzacı bir eleştiri üslûbuyla daima alaya almasıdır. Rousseau ise Voltaire'in akılcı deizmini romantik bir anlayışla sürdürmüştür. Filozofa göre insanda doğuştan mevcut olan iyilik ve adalet duygusu sonradan kötülüğe ve eşitsizliğe dönüşebilmekte, ancak insanın tabiatında var olan ışık ona yeniden yol gösterebilmektedir. Bu görüşler Hıristiyanlığın doğuştan günahkâr insan anlayışına ve dolayısıyla Hz. Îsâ'nın kurtarıcılığı inancına aykırıdır; ayrıca kilisenin yol gösterici rolünün ve ruhanî otoritesinin yerine aklî aydınlanmayı koymaktadır. Bu iki büyük Fransız deistinin aksine, aynı felsefî iklimi paylaşan D'Alembert, Diderot, Baron d'Holbach, La Mettrie, Condillac ve Condorcet gibi filozoflar ya açıkça ateist olan yahut da ateizme sevkeden fikirler ileri sürmüşlerdir. Fransa'daki bu felsefî cüretkârlığın temelinde eski rejimin bütün değerlerine kökten saldırı psikolojisi yatmaktadır.

Newton fiziğinin Almanya'da oluşturduğu deist etki ise Kant'ın felsefesinde kendisini göstermiştir. David Hume'un şüpheci görüşlerinden hayli etkilenen Kant, Tanrı'nın varlığının teorik akılla ispatlanamayacağını savunurken aslında deizmin temellerini Hume'dan sonra bir defa daha sarsmıştır; ancak ödev, özgürlük, ölümsüzlük, Tanrı ve ahlâk gibi mânevî konulara pratik akıl kavramıyla yaklaşan Kant, yine yalnızca aklın sınırları içindeki tabii bir din anlayışına ulaşmıştır. Onu hem bir hıristiyan hem de bir deist kılan şey, bir yandan dinî inançların teorik akılla temellendirilemeyeceğini iddia ederek akıl ve inancın sahalarını ayırması, öte yandan yer yer özgür irade ve vicdan kavramıyla özdeşleşen pratik aklı dinî ve ahlâkî tecrübeye temel yapmış olmasıdır.

Günümüzde deizmin geçmişteki saf ve cüretli şekliyle varlığını sürdürdüğü söylenemez. Deizmin, David Hume'un şüpheciliği sayesinde modern zamanlara "din felsefesi" disiplinini kazandırmış olmasına karşılık günümüzde din hakkındaki felsefî tartışmalar daha ziyade teizm - ateizm kutuplaşması şeklinde cereyan etmektedir. Ancak bu tartışmaların belli bir dinî teolojiyi esas almadan akla ve hür düşünceye dayalı, dolayısıyla dinî - hiyerarşik imtiyazlara sahip otoritelerden bağımsız tarzda yürütülüyor olması deizmin mirasıdır.

Tamamen Ortaçağ'ın fikir ve inanç ikliminden Yeniçağ'a girerken Hıristiyanlığın yaşadığı teolojik buhranın ve Batı medeniyetine has tarihî şartların bir ürü-

nü olan deizmin, bir ekol ve akım olarak İslâm Ortaçağı'ndaki muadilinden söz edebilmek zordur. Tanrı'ya, O'nun âlemi yarattığına (aslında yaptığına) inanan, ancak eldeki tarihî verilere göre peygamberliği inkâr edip aklı esas alan felsefî bir yaşama tarzını benimseyen Ebû Bekir er-Râzî'nin bir deist olduğu söylenebilirse de bu görüşlerin felsefî bir ekol haline gelmediği de bilinmektedir.

İslâm düşüncesinin temel yönelişi Allah, âlem ve insan münasebetlerini asla koparmamak veya zayıflatmamak doğrultusunda olmuştur. Esasen İslâm inanç ilkelerine göre yaratıcı faaliyeti, ilmi, hikmeti ve lutfuyla Allah âleme her an müdahale eden yüce bir varlıktır. Bu yüce varlık gerektiğinde âlemdeki kanunîliği mûcizeler yaratmak yönünde yeniden şekillendirebilir. Allah belli zamanlarda seçtiği peygamberler aracılığıyla insanlara mesajlar göndermiştir. İnsan da bunun karşısında takındığı tavra göre değer kazanır. Yine insanlar bu yüce varlığa dua ile isteklerde bulunup lutuf ve yardımını talep edebilir ve Allah'a iletmek istedikleri her mesaj mutlaka yerini bulur. Allah ve insan arasında nübüvvet ve ibadet yollarıyla belirli bir iletişimin olduğuna inanma İslâm'ın temel umdelerindendir. Ayrıca İslâm dininin kutsal metni olan Kur'an'ın lafız ve mâna bakımından mûcize olduğu, ilâhî koruma altında bulunduğu ve tarihen de bilindiği gibi asla tahrif edilmemiş ve edilemeyecek olduğu hususu müslümanların ortak inancıdır. Her ne kadar İbn Teymiyye, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi bazı İslâm filozoflarının Kur'an'ın lafız ve mânasının Tanrı ile ilişkisine dair görüşlerine, vahiy meleğini "faal akıl" olarak anlamalarına, peygamberler dışındaki bazı seçkin insanların da bu akılla **ittisâl*** kurabilecekleri şeklindeki iddialarına işaret ederek böyle bir anlayışı vahye dayalı din için tehlikeli bulmuş, bu anlayışa göre vahyin dinde belirlenmiş olan yerini, özellikle normatif özelliğini kaybedeceğini, peygamberliğe duyulan ihtiyacı ortadan kaldıracağını söylemiş ve böylece onların görüşlerinden bir tür deizm sonucu çıkarmışsa da (*Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl*, X, 210-211, 214-217; a.mlf., *Mecmûʿu fetâvâ*, XII, 21-23) Batı'daki deist filozofların yahudi-hıristiyan kutsal metinleri karşısındaki kuşkuları İslâm düşünürleri bakımından vârit olmamıştır. Vahyin sıhhati konusunda Batı'da beslenen bu kuşku ve inkâr tavrı akla mutlak güven psikolojisini doğururken İslâm düşünürleri ya ilâhî vahiyle sağlıklı aklın tam anlamıyla uyuştuğunu yahut daha fazla olarak vahyin akıl ötesi boyutlara da sahip olduğunu vurgulamışlardır. Yine İslâm'a göre âlemdeki kanunîlik Allah'ın isterse değiştirebileceği "meşîet"inden ibaret olduğu için gerek mikro gerekse makro planda mutlak olarak Allah'ın yaratıcı gücüne bağımlıdır. Dolayısıyla Allah ile âlem arasındaki yaratan-yaratılan ilişkisi, deizmin bir defa olup bitmiş ve artık söz konusu edilmemesi gereken bir yaratan-yaratılan ilişkisi değildir. Allah'ı âlemden ve insandan uzaklaştıran yanlış bir aşkınlık anlayışına sahip deist iddianın aksine Allah "yerin ve göklerin nurudur" (en-Nûr 24/35) ve insana "şah damarından daha yakındır" (Kāf 50/16).

BİBLİYOGRAFYA :

A. Laland, *Vocabulaire tecnique et critique de la philosophie*, Paris 1926, I, 151; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefî Doktrinler Sözlüğü*, Ankara 1987, s. 55; İbn Teymiyye, *Derʾü teʿârużi'l-ʿaḳl ve'n-naḳl*, Riyad 1402/1982, X, 210-211, 214-217; a.mlf., *Mecmûʿu fetâvâ*, XII, 21-23; Voltaire, *Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar* (trc. Fehmi Baldaş), Ankara 1947-48, I, 208; H. Arvon, *L'Athéisme*, Paris 1970, s. 39-40; D. Hume, *Din Üstüne* (trc. Mete Tunçay), Ankara 1979, s. 45-46; a.mlf., *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma* (trc. Selmin Evrim), İstanbul 1986, s. 174-179, 184; Mehmed Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1981, s. 28-32, 159; a.mlf., *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 141-144; J. H. Randall — J. Buchler, *Felsefeye Giriş* (trc. Ahmet Arslan), İzmir 1982, s. 116-117; Hüsameddin Erdem, *Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd*, Ankara 1990, s. 2; *Encyclopedia of Philosophy* (ed. P. Edwards), New York 1976, II, 326-336; Allen W. Wood, "Deism", *ER*, IV, 262-264; G. C. Joyce, "Deism", *ERE*, IV, 533-543.



HÜSAMEDDİN ERDEM

DEKĀİKU'l-HAKĀİK
(دقائق الحقائق)

Kemalpaşazâde'nin (ö. 940/1534) bazı Farsça eş anlamlı ve eş sesli kelimeler arasındaki anlam farklarına dair Türkçe eseri.

Vezîriâzam Makbul İbrâhim Paşa'ya ithaf edilen eserde Farsça 411 kelime ele alınıp incelenmiştir. Müellif, "gülsitân-dilsitân" (گلستان - دلستان) gibi ses ve "sühan-güftâr" (سخن - گفتار) gibi anlam bakımından birbirine benzeyen kelimeleri inceleyip bunlar arasındaki anlam ve yapı farklılıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. Kelimelere ait bu farkları belirtirken tanınmış İranlı şairlerden çeşitli



Dekāiku'l-hakāik'in son sayfası (İÜ Ktp., TY, nr. 5791)

örnekler vermiştir. Ayrıca eserde yer alan Farsça kelimelerin Türkçe ve Arapça karşılıkları verilerek bu dillerdeki kullanılış şekillerine de temas edilmiştir. Her kelimenin önce telaffuzu üzerinde durulmakta, daha sonra yapısı ile ilgili açıklamalara yer verilmektedir. Kelimenin okunuşunda değişik şekiller varsa bu farklı söyleyişlere de temas edilmektedir. Meselâ "güftâr" kelimesinin okunuşu belirtilirken, "Kâf-ı Acem'in zammesiyledir, kâf-ı Arabî'nin fethasıyla 'sırtlan' mânasına olur" denilmektedir. Kelimelerin yapılarıyla ilgili açıklamalar sırasında bunların türemiş veya birleşik oluşlarına da temas edilmekte, türemiş ise hangi kökten geldiği, birleşik ise bu birleşimi meydana getiren unsurlar ayrı ayrı ele alınarak aynı yapıda olan benzer şekillerle karşılaştırılmak suretiyle ayrıntılı biçimde izah edilmektedir. Eser bu yönüyle bir kısım gramer bilgilerini de içine alan açıklamalı bir sözlük mahiyetindedir. Kelimelerin tertip ve sıralanışında belirli bir düzene sahip olmayan ***Dekāiku'l-hakāik***'ın basit, türemiş ve birleşik kelimelerinin Ulvî mahlası ile bilinen Ahmed b. Hakkī-i Üskübî tarafından harf sırasına göre tertip edildiği belirtilmektedir (*Osmanlı Müellifleri*, I, 223).

Yurt içinde ve yurt dışındaki kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan (meselâ bk. Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud, nr. 5476, Süleymaniye, nr. 856; İÜ Ktp., TY, nr. 5791; Nuruosmaniye Ktp., nr. 4750; TSMK, Hazine, nr. 1181; British Museum, Add. 7887, Or. 36) ***Dekāiku'l-hakāik***'ın bazı kısımları açıklamalarla birlikte ***Mektep*** (nr. III/34 [Muharrem 1313], s. 347-349, nr. III/36 [Safer 1313], s. 451-452) ve ***Hazîne-i Fünûn*** ([1311], nr. 5, 6, 8, 9, 15, 19, 23, 24, 25, 31, 35, 36) mecmualarında yayımlanmıştır.